

师苑教授论丛

古代文学与宗教论集

张乘健 著



吉林人民出版社

古代文学与宗教论集

张乘健 著

吉林人民出版社出版

图书在版编目(CIP)数据

师苑教授论丛/吴其南,黄世中主编. —长春:吉林人民出版社,2001.12

ISBN 7-206-03740-2

I. 师… II. ①吴…②黄… III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 093232 号

师苑教授论丛

主 编 吴其南 黄世中
责任编辑 关 静

封面设计 马德华
责任校对 郭武群

出 版 者 吉林人民出版社 0431-5649710
(长春市人民大街 124 号 邮编 130021)

发 行 者 吉林人民出版社

印 刷 者 天津武清开发区腾龙印业有限公司

开 本 850×1168 1/32 印 张 100

版 次 2001 年 12 月第 1 版

印 次 2001 年 12 月第 1 次印刷

字 数 3200 千字 印 数 1-1 000 套

标准书号 ISBN 7-206-03740-2/G·1227

定 价 298.00 元

本册定价 20.00 元

如图书有印装质量问题,请与承印工厂联系。

内 容 提 要

宗教史之研究，二十世纪初叶陈垣、汤用彤、陈寅恪诸先生发其端，开山辟路，始成有系统之科学。深入研究宗教对于中国文学的影响，以学术之慧灯观照，可以发见文学史上若明若晦的神秘领域。本书作者张乘健有志于此，收入此书的论文从宏观上勾勒宗教下的中国文学史演变的脉络，并对古代文学作品作具体的个案研究，如论《洛神赋》的精神上的感甄说，论陆游的道学观，论《桃花扇》归道结局的旨趣，论《红楼梦》隐而不显的异乎西方文化的中国哲学正统观念，可谓发前人所未发。固然书中某些论文的观点学术界是有争议的，如认为女道士鱼玄机的刑事罪案是千古奇冤，认为董永所遇的女郎是来自印度的佛门天女，认为《大唐三藏法师取经记》中的唐三藏非玄奘乃不空……，誉之者以为别具支眼自有创见，攻之者以为胡说八道奇谈谬论。诚如朱熹所云：“旧学商量加邃密，新知培养转深沉。”然而作者考证论辩文字的背后更有不尽之意弦外之音，慧眼的读者，自当别有会心罢。

文学史辨宗论

——代 序

中国之有文学逾数千年，而文学史之研究不过百年。百年之间，新著叠出，争论不已。何也？迹未易察，理未易明也。

文学者，心物之交感，物我之交融，心灵世界之显现。心、物之间，妙谛在焉。格物大不易，知心尤难。

宗教者，与文学一体而共生、一心而两现者也。古希腊古印度之史诗，若《伊利亚特》、《奥德赛》、《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》，宗教之经典，亦文学之名篇。一民族宗教、文学之特有风貌，每可以觐一民族特异之民族精神。顾我中国之宗教与文学，其情形之复杂，甚于希腊印度。唐虞夏殷之世，文献阙如，司马迁所谓“百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之”，此中国文学之神话时代也。殷墟发见之卜辞，卜于帝之辞而已。“于帝史凤二犬”之类词句背后，隐藏优美之神话故事，惜乎文辞简约，难以窥见殷文学之全象与真相。然传于后世之《楚辞九歌》，于活泼之民歌中仍可见上古之巫风。入乎宗周，礼乐作而神话亡，人籁兴而天籁歇。东周诸子，首重文艺者厥推儒家，于中国文化影响至深且远者诚非儒家莫属。孔子谓《诗》“可以兴，可以观，可以群，可以怨。”（《论语·阳货》）然六经非儒家所创作，乃儒家整理而以儒者之理论阐释者也。《毛诗序》曰：“正得失，动天地，感鬼神，莫近乎诗，先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”汉以来，儒家之诗教化及

民风。汉代民歌“上山采蘼芜”，刺庸夫之薄情，伤人伦之失德，怨怼之词而词气温婉，深得诗人忠厚之旨。魏晋至中唐，韩愈叹为“道统中绝”，其实以文学而论何尝中绝。李白以狂放见称，其所作《古风》慨叹“大雅久不作，吾衰竟谁陈？”“我志在删述，垂辉映千春，希圣如有立，绝笔于获麟。”俨然以儒门圣人自许。

两宋理学起，理学之初心原欲以此振世之衰，至可哀者：非但未能救世之衰适足以文腐儒之陋饰黠儒之伪，此理学大为后世诟病之原因所在。虽然，文学史所称之爱国诗人若陆游、辛弃疾、文天祥、林景熙、顾炎武，其所涵养者，仍根于《春秋》尊王攘夷之义，可谓存真儒家之真精神。

儒学演为儒教。曰中国无宗教，是不以儒教为宗教；曰中国固有宗教，其正宗之宗教，厥惟儒教乎？儒教最蒙批判者，在其为名教张目。古人如袁宏道者早已言之，谓“缝衣之儒，束于名教”，“借势洙泗，托忠濂洛”（袁集 卷十《祇园寺碑文》）。鲁迅《狂人日记》为后人奉为新文学发皇之作，殊不知“礼教吃人”之语，清儒戴震《孟子字义疏证》斥“后儒以理杀人”，早已为之先声。

春秋战国间百家争鸣，诸子中墨家最具宗教形模，孟子攻之为“无父无君”。“无君无父”而兼爱之墨教何以中绝，此中国文化气运之大关节也。以文学而论，墨家之余响仍然散见于野。美之女作家赛珍珠（pearl buck）译《水浒传》，借《论语》子夏之语易其书名曰《四海之内皆兄弟》，其实水浒异姓结义之侠盗，厄于儒而近乎墨侠者也。杨墨于先秦并称显学，墨家失传，杨朱如神龙不见尾，或以为庄即杨也。庄子倡“真人”全性葆真之说，直指儒家之徒“仁义”之说为人性之桎梏。魏晋之际，嵇康、阮籍举“自然”以与名教相抗。而陶潜《归园田居》“久在樊笼里，复得返自然”之语，直以名教世界为樊笼矣。

汉末以来，道教兴起，窃先秦道家之余绪，承远古神仙家之方术，于是真人仙子托迹之昆仑县圃蓬莱瀛洲武陵天台，在在成为古

文学中美妙之世外桃源。然而细诂其究竟，桃源何尝真能超脱于世外？形体何尝真能蝉蜕于浊世？此印度之佛学所以乘间而入而放大光明之契机也。

佛教之东来，为古代中外文化交会一大际会。冲突既久，渐成交融，佛、菩萨、龙王、天女、诸天、魔罗，几忘其为域外来客。而四谛之说、般若之论、涅槃之道，更为中古士人之苦于名教者所乐闻，可以牢笼上智迷惑下愚，举以为解脱之方。王国维谓《红楼梦》之旨义在明“解脱之道”，可谓明乎此中之真谛。然而究竟解脱与否，此《红楼梦》未能结束之大悲剧，亦中国古文学之绝大公案也。

中国之旧文学，流转千载，回旋奔突于儒、道、释之间，究竟能开新生面与否，此逼人深思促人深省之大问题。清季以降世变益亟，而批判之风益烈。究其实，近世所谓“批判”也者，乃文化之凌迟，实非理性之批判，此可为扼腕者也。

二十世纪初叶，别求新声于异邦。细按史实，西方文化之输入并不自近代始，基督教数度来华，在唐曰景教，在元曰也里可温，在明曰天主教，其于文学影响如何，为未明之领域。然而近代西方文学之输入，究竟能否为中国之旧文学起死回生开理想之新境界乎？“所谓伊人，在水一方。”此岸之维纳斯安在哉？鲁迅青年时代作《摩罗诗力说》，热情介绍欧洲之摩罗诗人。篇末云：“今索诸中国，为精神界之战士者安在？有作至诚之声，致吾人于善美刚健者乎？有作温煦之声，援吾人出于荒寒者乎？家国荒矣，而赋最末哀歌，以诉天下贻后人之耶利米，且未之有也。非彼不生，即生而贼于众，居其一或兼其二，则中国遂以萧条。劳劳独躯壳之事是图，而精神日就于荒落，新潮来袭，遂以不支。众皆曰维新，此即自白其历来罪恶之声也，犹云改悔焉尔。顾既维新矣，而希望亦与偕始，吾人所待，则有介绍新文化之士人。特十余年来，介绍无已，而究其所携将以来归者，乃又舍治饼饵守圉圉之术而外，无他有也……而先觉之声，乃又不来破中国之萧条也。然则吾人，其亦沉思

而已夫，其亦惟沉思而已夫！”斯言沉痛之至。重温斯言，抚今思昔，其感慨为何如哉！

余历年来所为之文学史研究，沉痛沉思之探索也。格于时地，槁埴索涂，绠短汲深，未遑发舒。因将历年来于风雨晦明之际陆续而为之专题研究，择其要者汇为一书，以供同道指正。至于系统之探讨，惟有俟之于异日，亦未知异日果如何也。严复译《天演论》引英人丁尼孙（Alfred Tennyson）诗：“挂帆沧海，风波茫茫，或沦无底，或达仙乡。二者何择？将然未然，时乎时乎！吾奋吾力，不竦不悲，丈夫之必。”是诚乐观矣，殆亦愚者引以自慰之乐观欤？

张秉健识于温州师范学院

时西纪 2001 年 5 月 28 日

目 录

文学史辩宗论——代序·····	(1)
从《击壤》《麦秀》二伪诗论中国上古文学的角色变易·····	
·····	(1)
佛性与魏晋以来的中国文学·····	(13)
甄夫人与建安文学公案·····	(32)
《长恨歌》与《梅妃传》:历史与艺术的微妙冲突 ·····	(44)
感怀鱼玄机·····	(58)
论陆游的道学观旁及其他·····	(71)
敦煌发见的《董永变文》浅探·····	(85)
《大唐三藏法师取经记》史实考原·····	(103)
孙悟空成型考·····	(130)
略说《西游记》与道教·····	(147)
论《西游记》的宗教思想·····	(157)
元剧《东堂老》的也里可温教背景	
——申论中国古代文学中的商人形象问题·····	(179)
〔附录〕 也说《东堂老》杂剧(徐朔方)·····	(195)

《桃花扇》发微·····	(199)
夏金桂与卡杰琳娜	
——借《大雷雨》看《红楼梦》·····	(221)
后记·····	(248)

从《击壤》《麦秀》二伪诗 论中国上古文学的角色变易

对中国文学“传统”的看法和评价，是近世学术界历久不决的争论题目。不论褒扬传统或反传统，实际上都是基于这样一种假设：中国文学的“传统”是与生俱来一成不变的。事实并非如此，从空间上看，中国文学的成分是多元的；从时间上看，中国文学的传统是变化的。自远古、上古至中古、近代，中国文学变化很大。但远古上古中国文学原貌如何，是文学史研究一大难题。远古上古的文学作品保存下来的极少，而一些后人称引的远古上古文学作品很不可靠。《击壤歌》与《麦秀歌》，古人奉其为上古诗歌经典。沈德潜《古诗源》收入《击壤歌》与《麦秀歌》，称“《康衢》《击壤》，肇开声诗”，将《击壤歌》冠为古诗之首。近人论著已指其伪。我以为，对《击壤歌》《麦秀歌》这类伪诗，不能简单地斥其为伪诗了事，考辨这二首伪诗的缘起和奇妙的演变过程，竟可以发见上古中国文学角色变易的重大消息。

一

《击壤歌》见于晋皇甫谧撰的《帝王世纪》，诗云：

吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食。帝何力于我哉！

这首诗向来被奉为唐尧时代太平盛世的象征。《帝王世纪》

云：尧时“天下大和，百姓无事，有八十老人击壤于道。观者叹曰：‘大哉帝之德也！’考人曰：‘……’于是景星耀于天，甘露降于地，朱草生于郊，凤凰止于庭，嘉禾孳于亩，醴泉涌于山”云云。但这首《击壤歌》不可能是周代以前的诗歌，更不可能是传说中唐尧时代的文学作品。

中国人发明凿井技术和原始耕作技术的确很早，但“凿井而饮，耕田而食”这样的生产生活模式并不是殷商以前的社会模式。中国的经济政治文化在殷、周之间有一个大鸿沟。殷人重祭祀，敬鬼神，一次奉献所牺牲的牛羊可达上千头；而周人每次正式的祭祀仪式才牺牲牛、羊、猪各一头（所谓太牢）或猪、羊各一头（所谓少牢）。这数量的巨大悬殊，显示殷、周两族宗教观念的改变，更说明殷、周两族生产生活模式的质变。殷代虽然农业已经发达，但畜牧、狩猎仍占重要地位；而周人则以他们特有的小农模式的农业为主。郭沫若考“周”字的本义，谓甲骨文“周”字多作,象田中有种植之形（《卜辞通纂》第539页）。《豳风·七月》篇翔实地记录了袖珍版的周原农业社会的生产生活模式，此后广大的中国就是这个袖珍的样版的无限的扩大，然而即使至东周时代，中国南北各区域仍未全盘周化，更谈不上传说中茫远的唐尧时代了。

“凿井而饮，耕田而食”不过是西周以来古代中国人的生产生活模式，这种模式的优劣利弊值得冷静反省，这里且不谈这个问题，但不妨问：难道这种模式便是最理想的境界？《击壤歌》抒发了周以来古代中国人的理想，这理想未免太可怜了。在古代中国人看来，只要统治者实行不干预政策，让他们安安稳稳过日子，这便是太平。《击壤歌》不过是《老子》“我无为而民自正”一语的阐发。与其把《击壤歌》看作对远古时代太平盛世的歌颂，不如把《击壤歌》看作对中古时代统治者的讽喻和贬刺。《帝王世纪》的撰者皇甫谧身处晋世，受时代刺激，作《高士传》以明志，把《击壤歌》也收进去，把《击壤歌》的歌者称为壤父，《击壤歌》末尾一句，《高士传》

中作“帝何德于我哉”，改“力”为“德”，更合乎《老子》所谓“上德不德”的意蕴。

但是，《击壤歌》并不是魏晋玄学思潮的产物，也不是皇甫谧托古伪作，而是早有渊源，至迟在汉代已经产生。《尚书大传》已经载入《击壤歌》。王充《论衡·艺增》篇引用这首《击壤歌》，作为孔子赞美尧的话的注解：

《论语》曰：“大哉尧之为君也，荡荡乎民无能名焉。”传曰：“有年五十击壤于路者，观者曰：‘大哉尧德乎！’击壤者曰：‘吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力！’”

将《帝王世纪》与《论衡》所载的《击壤歌》的文字两相对勘，观者的赞叹，《帝王世纪》作“大哉帝之德也”，《论衡》是“大哉尧德乎”；《击壤歌》末尾一句，《帝王世纪》作“帝何力于我哉”，《论衡》作“尧何等力”。两者关键性的区别是：“帝”与“尧”。尧是否可以称为“帝”？“帝”是否便指尧？

《击壤歌》中的“帝”，其原来的古义指的是什么？对这个问题的探讨，可以发见上古中国文学角色变易的微妙历程。

“帝”是殷代以前上古宗教的主要崇拜对象，也是上古中国文学的首要描写对象。从殷墟卜辞中所见，殷人占卜的主要对象便是“帝”。这个“帝”的本义是神，并不简单地指天神，而是往来于天地人三界超世间亦在世间的的神。“帝”神通广大，他能够驱使各种神物，变化天地的风云，也能够干预人间的事务，主宰人世的命运。这个“帝”有不少神奇事迹，卜辞中亦略有所见，如“于帝史风，二犬”（《卜辞通纂》第398片），这些简古晦涩的古文字背后隐藏着一个神奇的瑰丽的宏大的神话体系。这是殷商以前的中国上古文学传统，假使殷商文学传统得以完整传承，后世的中国文学将是完全不同的风貌。近世论者总是叹息中国古代没有产生古希腊、古印度那样的长篇神话史诗，我以为，中国上古的长篇神话文学作品是有的，但正在成熟成文的过程中遭世变湮没，而未湮没的小部

分被后人有意无意地改写。

殷商及远古时代的“帝”的神话传说在后世仍然偶见鳞爪，如关于“帝之元子”的神话。《墨子·尚贤中篇》保存了“帝之元子”的传说：“若昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之于羽之郊，乃热照无有及也（孙诒让谓：此似言幽囚之日月所不照），帝亦不爱”。墨子以他的“尚贤”观点引述这则传奇，不过是说明“帝”并不偏私，这个“帝”是公正的。

《尚书·洪范》篇托箕子之口引述并改造了这个神话传奇：“我闻在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁，鲧则殛死，禹乃嗣兴。”《洪范》作者之意是以这个改写了的神话故事来阐明神圣神秘的“洪范九畴”的来历，并以此说明周的法统是通过箕子的中介得自神圣的“帝”，说明周并不是不正统。

但关于“帝之元子”神话的原始面貌决不是象《墨子》《尚书》书中说的那样。《山海经》倒保留了关于鲧的神话的本来面目。《山海经·海内经》载：

洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复（腹）生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。

鲧是中国的普罗米修斯，而那位伟大的“帝”也有点类似于古希腊神话中的宙斯。这个“帝”并不象后世那些标榜儒家的帝王那样雍容儒雅，很会发脾气，他不能容忍鲧将“息壤”偷给人类的行为，竟命火神将他的儿子——神之子——处死。事实上，鲧不仅同情人类，而且已经从神之子向人之子转化。鲧与帝的激烈斗争，是人与神的冲突。

对鲧的评价后来竟起了根本的变化，鲧这位神的叛逆、人的英雄被视为理所当然的“罪人”。尽管这样，在未被周文化完全主宰、保存着殷文化余绪的楚国，仍有人为他鸣不平。《楚辞·天问》：“鸩龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？”对“帝”的是否公正提出质问，对刑罚的残酷表示抗议。

·从《击壤》《麦秀》二伪诗论中国上古文学的角色变易·

而《离骚》的作者喊出：“曰鲧婞直以亡身兮，终然夭乎羽之野！”——既然鲧是婞直的，那么这个“帝”究竟是何心地便可想而知了。

非常奇怪的是，这个“帝”的角色后来竟由尧来代替，而且完全改塑了面目。

《国语·晋语》云：

昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊以入于羽渊。

这个“帝”已经是尧了，同书《周语》云：

其在有虞，有崇伯鲧播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。

《左传》更明确记载：“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊以入于羽渊”（《左传·昭公七年》）。汉儒编辑的《大戴礼·五帝德》称帝尧“殛鲧于羽山，以变东夷”。

那么，尧为什么要杀鲧？尧并不是神，并没有掌握神秘的“息壤”，鲧当然不可能去偷尧本来就没有掌握的“息壤”，何以会得罪尧？《吕氏春秋·行论》篇这样说：

尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：“得天之道者为帝，得地之道者为三公。今我得地之道，而不以我为三公。”以尧为失论。欲得三公，怒甚猛兽，欲以为乱，比兽之角能以为城，举其尾能以为旌，召之不来，仿佯于野以患帝。舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。

这段奇文，说明上古至中古思想意识和文学观念起了多么奇怪的变化。鲧被杀，原来是因为伸手要官达不到目的而起兵犯上作乱，鲧由神之子——人之子，转化为君之臣，而且是“逆臣”。吕不韦的奇谈代表了自周秦至清一脉相承的“臣”的意识。

那么“帝”的角色为什么会由尧来承担？尧何以被称为“帝”？

先秦古籍基本上称尧为“君”或“王”，如《论语·泰伯》：“大哉尧之为君也！”如《墨子·天志中篇》：“夫爱人利人，顺天之意，得天之赏者谁也，曰若昔三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者是也。”特

殊的是《尚书》中的《尧典》称尧为“帝尧”：“帝尧曰放勋，钦明文思安安”云云。顾颉刚先生认为“今本《尧典》《皋陶谟》的出现取事实于秦制，取思想于儒家（禅让）与阴阳家（五行）”，“所以考定为秦汉时书之故”，因为“帝号的作为职位和称谓始于秦”（《论〈今文尚书〉著作时代书》，《古史辨》第一册）。而关于尧的传说起源亦很晚，“在金文、《诗经》、《周书》和《山海经》等书里提到鲧禹，只把他们同上帝说在一起，而没有把他们同尧舜发生关系。尧舜这两个人，在金文、《诗》、《书》里甚至不曾露过面，他们是怎样来的，我们不能详知”（顾颉刚、童书业《鲧禹的传说》，《古史辨》第七册下）。

尧的出现本来是作为远古时代理想的君主形象现身的，为什么会变为“帝”？

质言之，这是周以来世俗王权的过度膨胀对神权的剥夺。由世间的“帝尧”来代替超世间的“上帝”执行职能，原因也在于此。杨宽先生说：“古史传说之演变规律，吾人由人王称号之变亦可见之。自来人间尊号至于称‘王’而止，春秋之世，惟蛮夷之邦楚吴越称王，中原霸主无僭称王号者。及魏惠王始首称王号。及秦昭王乃以王犹不足尊，自为西帝……，未几，‘帝’号又作罢。后秦围赵，欲赵王尊秦王为帝，而鲁仲连义不帝秦。此等‘帝’制运动一再出现于战国时者，盖此时‘帝’号已由神称庙号演为古史中人王最古之称号矣。”（《中国上古史导论》第二篇第二节，《古史辨》第七册上）

从世俗方面看，君主称“帝”，是君主的高度权威化；从宗教方面看，“帝”用来称世间的君主，是神的降格。君主称“帝”，除了世俗原因以外，尚有宗教文化上深远的原因，可以追溯至殷周之际。

殷商的“帝”，是超越三界的神，以“帝”为中心，上古中国的奥林匹斯神系正在建立，正在这个过程中，发生了周克商的社会剧变。周克商，面对渊源悠久而广大的殷宗教，既不敢全盘否定也不敢全盘接受。因为周人心里明白，这个“帝”事实上是殷帝，起初周人试图把这个“帝”夺过来改造成周帝。如《诗经·大雅》中的《文

王》：“文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时，文王陟降，在帝左右。”周人要把“帝”夺过来，改造成为为周人赐“命”的保护神，而同时，又要殷人割断传统：“穆穆文王，于缉熙敬止。假哉天命，有商孙子，商之孙子，其丽不亿，上帝既命，侯于周服……王之荇臣，无念尔祖！”“无念尔祖”四字是一把利刀，割断了上古中国文学的传统，造成上古中国文化的大断裂。

但周人要把殷宗教的“帝”完全改造成为周帝，这种说法很勉强，这种努力也未必能完全奏效，于是周人淡化这个“帝”而强调“天”。“天子”之称由此而生，“天子”与“帝子”有质的区别：“天子”是何含义，周秦以来的中国人不会不明白；“帝子”则是神，而且可能是女神。《楚辞·九歌·湘夫人》：“帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予。……白蘋兮骋望，与佳期兮夕张。”如果把诗中的“帝子”换成“天子”，诗人不会有兴趣也不敢唱这样的歌了。《帝王世纪》这样说：“天子，至尊之定名也，应神受命为天所子，故谓之天子。”

尽管周人试图割断传统，但要完全割断殷商的传统是很不容易的，周人必须改造原来的传统并创造自己的传统。杨宽先生认为：颛顼与尧本是同一神的分化，原来是周人西戎所崇的神，“决非殷人之所宜知，绝不能出现于卜辞中也”（《中国上古史导论》第六篇，《古史辨》第七册上）。“五帝”之说逐渐形成，甚至“五帝”也被说成是“天”所立。《尚书大传》这样说：“天立五帝，以为相，四时施生，法度明察，春夏庆赏，秋冬刑罚。帝者任德设刑，以则象之，言其能行天道，举错审谛也……尧者，高也，饶也，言其隆兴焕炳，最高明也”。历经圣化，尧便成了“帝”了。

从文学角度来说，“天”与本来意义上的“帝”差别很大。“天”玄邈高远，难以形象描述；“帝”则有形象，有个性，在文学领域大有舒张余地。“天”玄邈高远，化身为人间的“天子”，“帝”的本来的神话意义消失了，“天子”与“帝”混而为一。这个混一非同寻常，导致上古中国文学的角色由超越三界的“神”向主宰世间的“君”过渡。